HEIDEGGER, CRITIQUE DE NIETZSCHE.
Volonté de puissance et métaphysique de la subjectivité

A partir de 1936, Martin Heidegger se lance dans une lecture intensive de l'œuvre de Nietzsche, œuvre à laquelle il commence la même année à consacrer un cours de première importance. D'autres écrits suivront[1]. La façon dont Heidegger analyse et interprète la philosophie de Nietzsche représente une étape capitale de sa propre pensée. Mais ses conclusions paraissent à première vue déroutantes. Heidegger voit en effet dans l'ébranlement nietzschéen la conséquence lointaine de l'ébranlement platonicien, puis cartésien. Il dit de Nietzsche qu'il est « tout proche de Descartes quant à l'essentiel », et va jusqu'à le qualifier de « plus débridé des platoniciens ». Comment parvient-il à un tel diagnostic ? C'est ce que nous essaierons d'expliquer dans ce bref exposé.

En proclamant la « mort de Dieu », en rejetant le « monde suprasensible » au profit du monde sensible, déclaré seul authentiquement vrai, Nietzsche semble s'attaquer au domaine des idées platoniciennes et proclamer l'inexistence des arrière-mondes. (Même si le cri « Dieu est mort » n'est nullement le cri d'un athée, mais le constat lucide d'une mort intervenue de longue date — et même un cri empreint de regret, qui dénonce comme véritables « athées » ces croyants dont la croyance fut énoncée de telle façon que seule la mort de Dieu pouvait s'ensuivre). De fait, Nietzsche se flatte explicitement d'avoir procédé au « renversement » de la pensée de Platon. Il veut dire par là qu'il a renversé les termes de sa problématique. Mais ce renversement (*Umkehrung*) équivaut-il à un dépassement (*Überwindung*) ? Ne pourrait-il pas être plus justement interprété comme un accomplissement (*Vollendung*) ? En d'autres termes, décrire le monde sensible comme le « monde vrai », et le monde suprasensible comme fiction mensongère, cela suffit-il à sortir du platonisme ? « Le retournement nietzschéen du platonisme, ajoute Jean Beaufret, ne répond-il pas à son tour, dans le platonisme, à quelque chose du platonisme qui devient d'autant plus visible à la lumière de son retournement ? »[2].

Heidegger a maintes fois souligné que s'opposer à quelque chose implique presque inéluctablement de participer de cela même à quoi l'on s'oppose. Il va donc affirmer que le « renversement » de Platon auquel procède Nietzsche a comme caractéristique majeure de conserver des schémas conceptuels ou des inspirations fondamentales propres à ce qu'il entend « renverser ». Ce qui va le conduire à affirmer que Nietzsche reste finalement dans la « position métaphysique fondamentale », qu'il définit comme « la manière dont celui qui questionne la question conductrice, soit qui s'interroge sur cette question, demeure lui-même intégré à la structure proprement non développée de la question conductrice »[3].

Comment va-t-il procéder pour mener sa démonstration ? Essentiellement à partir d'une réflexion critique sur la notion de *valeur*.

Cette notion occupe en effet chez Nietzsche une place de premier plan. Elle est au fondement de sa critique, comme au fondement de son projet. Nietzsche écrit : « Que signifie le nihilisme ? — Que les suprêmes valeurs [*die obersten Werte*] se dévalorisent » (*La volonté de puissance*, § 2). Le nihilisme vient de ce que certaines valeurs, que Nietzsche juge les plus basses (ou les plus fausses), l'ont progressivement emporté sur d'autres, qui étaient les plus hautes (ou les plus authentiques). Plus précisément, Nietzsche pense que l'homme a progressivement projeté, puis cristallisé dans sa propre sphère d'existence, des valeurs originellement empruntées à l'arrière-monde. En dernière analyse, la « dévaluation des valeurs » a consisté en un renoncement aux valeurs du monde sensible au nom d'un idéal extramondain (ou supramondain) qui n'est que mensonge et reflet illusoire du premier, ce qui revient à dire que le nihilisme procède de ce dualisme des deux mondes qui a inspiré la philosophie occidentale depuis Platon. Le nihilisme étant posé comme l'événement fondamental de l'histoire occidentale, Nietzsche lit donc cette histoire comme l'histoire d'une lente dévalorisation des « valeurs suprêmes », le point d'aboutissement du nihilisme étant que rien n'a plus de valeur, qu'il n'y a plus rien qui vaut. D'autre part, pour Nietzsche, la Volonté de puissance est le « principe d'une nouvelle institution de valeurs ». Le sous-titre de son livre est parlant : « Essai d'une transvaluation de toutes les valeurs ». C'est donc exclusivement à partir de la notion de valeur que Nietzsche conçoit la montée du nihilisme et la possibilité de son dépassement : le nihilisme a consisté dans la dévaluation de certaines valeurs ; pour y faire face, il faut en instituer de nouvelles.

Heidegger, au contraire, récuse énergiquement l'idée que le rôle propre de la philosophie consisterait à réfléchir sur « ce qui vaut », et subsidiairement à déterminer une échelle de valeurs. Ce n'est pas pour autant, bien entendu, que tout s'équivaut à ses yeux. Là encore, il s'inspire bien plutôt d'une philosophie grecque originellement étrangère à la notion de valeur telle nous l'entendons aujourd'hui, philosophie qui concevait la pensée de l'Être comme l'« éclosion d'un monde de la différence » et le domaine de l'Être comme le domaine du *choix* entre le meilleur et le pire à partir du « suffisant ». Comme l'écrit Jean Beaufret, « choisir de préférence à, telle est la tâche essentiellement critique de la pensée de l'Être [...] Cette idée de choix est le fond du *logos* qui ne consiste pas à tout rassembler en vrac, mais à ne garder en son recueil que ce qu'il a trié »[4].

Le primat de la « valeur » au sens moderne du mot dérive du primat platonicien de l'*agathon*, soit le bien en soi, le bien abstrait. Ce bien coupé de toute détermination concrète est ce qui détermine la qualité de l'Être en même temps que celle du monde des idées. Dire que le monde suprasensible est gouverné par le bien signifie chez Platon que le monde des idées est lui-même gouverné par une idée, l'*agathon*, qui est posée comme la première de toutes, c'est-à-dire comme la valeur par excellence. Il en résulte que la vérité de l'Être, la vérité tout court, ne vaut plus par elle-même — comme c'était encore le cas chez les présocratiques, pour qui la vérité, se suffisant à elle-même, n'avait nul besoin d'être garantie de plus haut qu'elle —, mais seulement en tant qu'elle incarne ou exprime l'*agathon* dont elle dépend. « C'est ainsi que Platon inaugure, sous le nom de philosophie, une mise en

condition de la vérité »[5]. L'histoire philosophique de la notion de valeur, ce sera l'histoire de la mise en condition de la vérité.

Toute valeur s'identifie dès lors à un point de vue. Toute valeur est posée par une visée, par le regard posé sur ce qu'on a décidé qui valait. Cette définition moderne de la « valeur » apparaît parfaitement chez Descartes, qui fait culminer l'exercice de la philosophie dans la détermination de la « juste valeur » des biens qui ne dépendent que de nous, et ce à partir d'un unique foyer de détermination : l'*ego cogitans*. Il en résulte deux conséquences fondamentales.

La première est l'apparition d'une nouvelle figure de la vérité. Avec Descartes, la vérité n'est plus l'antique *aléthèia* des anciens Grecs, elle n'est même plus l'ancienne *adæquatio* dont se satisfaisaient les Scoliastes (« *veritas est adæquatio intellectus et rei* »). De simple concordance, elle se mue en « certitude » — le « *verum* » se transforme en « *certum* » —, s'instituant ainsi « en tant que la *sécurité* de l'existence dans son *évaluable machinabilité* »[6]. Descartes ne s'interroge pas sur l'Être, mais seulement sur l'étant qui peut se proposer dans la dimension de la certitude. Cela veut dire qu'il ne se préoccupe que du savoir susceptible de se poser comme savoir de soi. Le savoir de soi conditionne le savoir d'autre chose, là où Aristote, par exemple, posait à l'inverse que tout savoir est d'abord savoir d'autre chose, et que c'est ainsi que peut s'approcher l'essence de la vérité. A l'assurance que nous donne la foi sur les choses absentes (« *absentibus* », disait Thomas d'Aquin) répond désormais la certitude de l'« *intuitis mentis* », qui va bientôt elle-même se substituer à l'autorité divine.

Descartes assure que cette interprétation de la vérité comme certitude provient de l'existence du sujet pensant qui s'éprouve comme tel. Heidegger montre que c'est en réalité le contraire : c'est le fait de poser l'existence du sujet comme première vérité certaine qui conduit à concevoir toute vérité comme certitude.

La seconde conséquence de l'affirmation moderne du primat de la valeur est en effet l'émergence de ce que Heidegger appelle la *métaphysique de la subjectivité*. C'est en effet avec Descartes que le « moi » se transforme en « sujet » — ou, pour le dire dans les termes de Heidegger, que l'homme « en tant que *subjectum* s'organise et pourvoit à sa sécurité eu égard à son installation dans la totalité de l'étant »[7]. Avec Descartes, le sujet est celui dont la science réflexive, la science de lui-même, devient le critérium de la vérité. Cela signifie, écrit Heidegger, que désormais « l'homme est par excellence le fondement sous-jacent à toute re-présentation de l'étant et de sa vérité [...] Ce qui veut dire : tout étant extra-humain devient *objet* pour ce sujet[8].

Or, ce glissement que l'on voit s'esquisser vers une conception purement subjective de la vérité implique qu'un rôle essentiel revienne à la décision, et donc à la volonté. Le « *cogito ergo sum* » cartésien énonce que je suis en tant que je me représente, que mon être est déterminé par cette représentation que je me fais de moi-même, mais aussi que ma façon de (me) représenter les choses décide également de leur présence ou de la présence de ce qui est contenu en elles. Si dans un premier temps va être considéré comme certain ce que le sujet estime de façon perceptive être tel, dans un second, c'est ce

qu'il décide de poser comme tel qui va être regardé comme certain. Dès lors, la vérité ne sera plus tant perçue que voulue. La certitude cartésienne est donc avant tout affaire de volonté : le jugement lui-même se laisse interpréter sous l'horizon de la volonté, et comme assentiment de la volonté. « La connaissance même de la vérité, telle qu'elle est requise pour une appréciation exacte des valeurs, écrit Jean Beaufret, devient à son tour l'objet d'une appréciation qui, de son côté, dépend essentiellement de l'aptitude de la volonté à faire électivement face aux situations dans lesquelles elle se trouve engagée »[9].

Heidegger se penche ensuite sur les deux composantes fondamentales de la philosophie de Nietzsche : la Volonté de puissance et l'Eternel Retour. Réagissant contre l'interprétation proposée en 1931 par Alfred Bäumler[10], interprétation selon laquelle la pensée nietzschéenne culminerait dans le thème de la Volonté de puissance, tandis que la doctrine de l'Eternel Retour serait chez elle « sans conséquences majeures », il s'emploie à montrer que ces deux thématiques sont en réalité indissociables l'une de l'autre.

Qu'elles soient indissociables se lit d'ailleurs explicitement chez Nietzsche. Ainsi par exemple lorsqu'il écrit cette phrase révélatrice : « Imprimer au devenir le caractère de l'Être — voilà la suprême Volonté de puissance ». Ou bien encore lorsqu'il déclare que la Volonté de puissance est une force finie dont le développement ne peut être qu'infini, mais que ce développement « ne peut être pensé autrement que comme périodique »[11]. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, le thème de la Volonté de puissance correspond bien entendu à la Figure du Surhomme. Le Surhomme et l'Eternel Retour sont les deux fondements de l'enseignement de Zarathoustra. Ces deux doctrines, souligne Heidegger, ne peuvent être séparées parce que chacune d'elles « invite l'autre à lui répondre »[12]. Le Retour Eternel implique le Surhomme, comme le Surhomme implique la doctrine du Retour : « Les deux enseignements se tiennent et forment un cercle. Par son mouvement circulaire l'enseignement répond à ce qui est, au cercle qui, en tant que Retour éternel de l'Identique, constitue l'être de l'étant, c'est-à-dire ce qui dans le devenir est permanent »[13].

Mais qu'est-ce que la Volonté de puissance ? Nietzsche déclare : « Là où j'ai trouvé de la vie, j'ai trouvé de la Volonté de puissance ». Et encore : « Ce que l'homme veut, ce que veut la moindre parcelle d'un organisme vivant, c'est plus de puissance »[14]. La Volonté de puissance semble être ainsi un attribut de la vie — et même sa caractéristique la plus essentielle. Pourtant, Heidegger réagit avec vigueur contre toute interprétation « biologisante » des vues de Nietzsche. Nietzsche met certes l'accent sur la « vie », mais ce n'est nullement dans une perspective « biologique » : « Lorsque Nietzsche conçoit l'étant dans sa totalité et au préalable l'Être en tant que “vie”, écrit Heidegger, [...] ce n'est point biologiquement qu'il pense, mais *métaphysiquement* qu'il fonde cette image, apparemment biologique, du monde »[15]. En posant la Volonté de puissance comme l'essence de la vie, Nietzsche veut dire en effet que la Volonté de puissance constitue le caractère fondamental de tout étant, qu'elle est l'essence de tout étant. La Volonté de puissance, écrit-il, est l'« essence la plus intime de l'être »[16]. En fin de compte, c'est bien l'Être lui-même qui devient Volonté de puissance.

Mais alors, remarque Heidegger, « il n'y a plus rien *en tant que quoi* la volonté serait encore déterminable »[17]. C'est pourquoi il est légitime d'interpréter cette volonté comme volonté qui se veut elle-même, c'est-à-dire comme *volonté de volonté*. Nietzsche ne dit-il pas lui-même de la volonté qu'elle « veut plutôt vouloir le néant que de ne rien vouloir du tout »[18] ? En outre, dans l'expression « Volonté de puissance », les deux mots — « volonté » et « puissance » — se répondent au point de se confondre, puisque pour Nietzsche la puissance n'est que l'essence de la volonté, tandis que toute volonté se ramène à un vouloir-être-plus. « La Volonté de puissance, écrit Heidegger, est l'essence de la puissance. C'est cette essence de la puissance — et jamais un simple *quantum* de puissance —, qui demeure évidemment le but de la volonté, en ce sens spécifique que la volonté ne saurait être volonté que dans l'essence de la puissance même »[19]. La Volonté de puissance n'est finalement que cette volonté qui se veut elle-même dans le désir de conquérir toujours plus, c'est-à-dire d'asseoir toujours plus la domination de l'homme sur la totalité de l'étant, le Surhomme représentant précisément le moment où l'homme est devenu « maître d'exercer inconditionnellement la puissance avec les moyens de puissance entièrement ouverts à lui sur cette terre »[20].

Mais la doctrine de l'Eternel Retour, version nietzschéenne de l'éternité — qui dépasse la conception chrétienne de l'éternité comme permanence d'un maintenant pour en faire le retour perpétuel de l'identique —, constitue elle aussi une « déclaration sur l'étant dans sa totalité » (Heidegger). L'étant dans sa totalité est à la fois Volonté de puissance et Eternel Retour. Mieux encore, c'est le fait même d'être pensé à partir (et dans la perspective) de l'Eternel Retour qui fait de la Volonté de puissance une volonté sans objet, une volonté seulement orientée vers un toujours plus d'elle-même. « La volonté de volonté est la vérité de la Volonté de puissance dans l'oubli radical de l'*être* en faveur du *faire*, celui-ci à son tour n'ayant d'autre sens que *refaire* encore et toujours dans l'affairement privé d'horizon qui partout mobilise un monde en ouvrant en lui un nouvel espace »[21]. C'est pourquoi Heidegger dit de l'Eternel Retour qu'il est « le plus haut triomphe de la métaphysique de la volonté en tant que celle-ci veut son propre vouloir ». Et il ajoute : « Voici ce qui importe : l'étant qui, *en tant qu'un tel*, a le caractère fondamental de Volonté de puissance, ne saurait être autrement dans sa *totalité* qu'Eternel Retour du Même. Et inversement : l'étant qui, dans sa *totalité*, est Eternel Retour du Même, doit nécessairement avoir en tant qu'*étant* le caractère fondamental de Volonté de puissance »[22].

Poussant plus loin sa réflexion sur le rapport entre la Volonté de puissance et l'Eternel Retour, Heidegger constate encore que ce rapport évoque, de manière à première vue paradoxale, une distinction proprement métaphysique, qui est celle de l'essence et de l'existence. La Volonté de puissance est en effet chez Nietzsche l'essence de la totalité de l'étant, l'être de l'étant dans son entièreté, tandis que sa manifestation « existentielle » est de l'ordre du Retour, en sorte que l'Eternel Retour est comme la transfiguration de l'existence. « La Volonté de puissance, écrit Heidegger, désigne l'être de l'étant en tant que tel, l'*essentia* de l'étant [...] L'“Eternel Retour du Même” exprime la manière dont l'étant dans sa totalité est l'*existentia* de l'étant »[23]. Quant au Surhomme, il est « le nom donné à l'être de l'homme qui correspond à l'être de l'étant »[24].

Pour Heidegger, c'est parce qu'il détermine l'étant dans sa totalité par la Volonté de puissance que Nietzsche raisonne nécessairement en termes de valeurs. La notion de valeur est une « partie intégrante nécessaire de la métaphysique de la Volonté de puissance »[25]. « Volonté de puissance et institution des valeurs sont *la même chose* pour autant que la Volonté de puissance prospecte des points de vue de la conservation et de l'accroissement »[26]. Or, quel sens a la valeur chez Nietzsche ? Essentiellement le sens d'une « perspective », c'est-à-dire d'un point de vue : « La valeur conditionne et détermine "perspectivement" [...] l'essence fondamentale perspectiviste de la vie »[27]. Instituer de nouvelles valeurs, cela signifie donc déterminer la perspective et les conditions de perspective « qui font que la vie soit la vie, c'est-à-dire qui assurent l'intensification de son essence »[28]. L'essence de la vie étant la Volonté de puissance, il s'agit de faire de cette Volonté de puissance la perspective décisivement ouverte sur la totalité de l'étant. Mais alors, comme le constate Heidegger, « la Volonté de puissance se dévoile en tant que la subjectivité par excellence qui pense en valeurs »[29].

Chez Nietzsche, la détermination de l'essence de la vérité se ramène donc à une évaluation de valeurs (*Wertschätzung*). Or, c'est très précisément cette subjugation de la vérité par la valeur que l'on trouvait déjà chez Platon. Remplacer la valeur représentée par l'*agathon* par une autre, par exemple celle représentée par la puissance ou par la « vie », ce n'est donc nullement rompre avec le platonisme. C'est au contraire rester à l'intérieur du platonisme, qui consiste à soumettre la vérité à une détermination par la valeur, en se contentant de remplacer une valeur jugée inférieure ou nuisible par une autre valeur jugée plus haute. La valeur change, mais la conception de la vérité reste la même.

Mais Nietzsche va encore plus loin que Platon. Tandis que ce dernier se bornait à placer la vérité dans la dépendance de la valeur, Nietzsche va substituer la valeur à la vérité. Chez Platon, la vérité est en effet seulement subjuguée par le bien (*agathon*). Chez Nietzsche, la vérité est non seulement subjuguée par la vie, la puissance, la Volonté de puissance, mais elle se réduit à elle, elle se confond avec elle. Désormais, ce n'est plus la vérité qui vaut (parce qu'elle est « bonne »), mais ce qui vaut ou que l'on estime valoir par dessus tout qui est la vérité. La notion de valeur finit donc par pénétrer celle de vérité. La valeur arraisonne la vérité, si bien que la vérité tend elle-même à devenir une valeur. Et c'est ce processus de mutation de la vérité en valeur que Nietzsche, selon Heidegger, mène à son terme.

En proposant d'instituer de nouvelles valeurs, Nietzsche reste pareillement dans la perspective cartésienne où le sujet connaissant détermine par la perception même qu'il en a la vérité de la chose connue. Levant les masques de l'idée, qui ne correspond plus à un monde en devenir, Nietzsche ne peut que s'appuyer sur l'interprétation de la vérité comme certitude — et bientôt, comme certitude subjective, puisque « l'essence de la subjectivité tend d'elle-même nécessairement à la subjectivité inconditionnée »[30]. « Il nous faut comprendre la philosophie de Nietzsche en tant que métaphysique de la subjectivité », déclare Heidegger[31]. La valeur étant un point de vue et se confondant avec la vérité-devenue-valeur, la vérité n'est plus, en effet, qu'affaire de point de vue. Mais en même temps, la valeur, en tant que point de vue, « est à chaque fois fixée par la façon de voir [...] Ainsi les valeurs ne

sont pas quelque chose qui existe en soi au préalable, de telle sorte qu'à l'occasion elles pourraient aussi devenir des points de vue »[32]. La Volonté de puissance, en tant que déploiement inconditionné d'un point de vue, correspond à l'essence même d'une subjectivité que plus rien ne peut entraver : « l'étant est englouti, comme objectif, dans l'immanence de la subjectivité »[33].

« Tout bien considéré, écrit Heidegger, la transvaluation accomplie par Nietzsche ne consiste pas à substituer aux valeurs prévalentes jusqu'alors des valeurs nouvelles, mais en ce qu'il conçoit d'ores et déjà en tant que valeurs l'"être", la "fin", la "vérité", et *rien qu*'en tant que valeurs. La "transvaluation" nietzschéenne revient dans le fond à convertir en valeurs toutes les déterminations de l'étant »[34]. Ce faisant, Nietzsche réduit l'Être à n'être que le corrélat du sujet. L'Être ne peut plus en effet apparaître qu'à travers les valeurs qui sont les conditions de la volonté posées par la volonté. « La pensée qui pense en termes de valeurs, dit encore Heidegger, interdit d'emblée à l'Être même d'advenir en sa vérité »[35].

Concernant le nihilisme, la pensée de Heidegger et celle de Nietzsche apparaissent donc inconciliables. Certes, Heidegger crédite Nietzsche d'avoir été le premier à reconnaître dans le nihilisme, non pas seulement un trait caractéristique des temps modernes, mais « le fait fondamental de l'aventure (*Geschehen*) de l'histoire occidentale ». Il poursuit lui-même dans la même voie quand il écrit que « le nihilisme *est* histoire », qu'il « constitue l'essence de l'histoire occidentale parce qu'il concourt à déterminer la loi des positions métaphysiques fondamentales et de leur relation l'une à l'autre », et qu'il faut donc en tout premier lieu chercher à connaître le nihilisme en tant que « loi de l'histoire »[36]. Mais pour lui, la cause essentielle du nihilisme n'est pas la dévaluation de certaines valeurs au profit d'autres valeurs, mais l'oubli de l'Être, dont la pensée en termes de valeurs représente une modalité, dans la mesure où l'Être vaut par lui-même par-delà toute valeur. « La métaphysique de Nietzsche et du même coup le fondement d'essence du "nihilisme classique", écrit Heidegger, ne peuvent désormais délimiter plus clairement *en tant que métaphysique de l'absolue subjectivité de la Volonté de puissance* »[37]. La pensée en termes de valeurs ne saurait donc être opposée au nihilisme, puisqu'elle en provient et qu'elle en est l'expression.

Loin de revenir à l'« initial commencement » qu'il appelle de ses vœux, Nietzsche, pour Heidegger, n'« achève » donc la métaphysique qu'au sens de son accomplissement (*Vollendung*). « Ni Nietzsche, ni aucun penseur avant lui [...], écrit Heidegger, ne parviennent à l'initial commencement ; tous, de prime abord, ne voient ce commencement que sous le jour de ce qui, déjà, n'est plus qu'une désertion par rapport au commencement, une manière de couper court à celui-ci : sous le jour de la philosophie platonicienne »[38]. C'est à juste titre que Nietzsche a prétendu inverser le platonisme. « Mais cette inversion ne supprime pas la position fondamentale platonicienne, elle la consolide au contraire par l'apparence qu'elle donne de l'avoir supprimée »[39]. La pensée de Nietzsche appartient à la métaphysique, dont elle représente en même temps la clôture et l'accomplissement.

« Nietzsche est au plus proche de Descartes, écrit Jean Beaufret, dans la mesure où l'ébranlement de la vérité au profit de la volonté que Descartes

met en route aboutit à l'interprétation proprement nietzschéenne de la vérité comme *Wertschâtzung*, dans l'optique de la volonté elle-même radicalisée en volonté de puissance. Mais il est plus, secrètement encore, au plus proche de Platon, dans la mesure où c'est avec Platon que la vérité apparaît pour la première fois subjuguée de plus haut qu'elle, cette subjugation de la vérité constituant le statut proprement platonicien de la métaphysique occidentale, auquel Nietzsche échappe d'autant moins qu'il s'acharne davantage à retourner le platonisme »[41].

Heidegger a fréquemment caractérisé le monde moderne comme l'« époque de la parfaite absence de sens », absence qu'il met elle-même en rapport avec l'« absence de vérité » résultant de l'oubli de l'Être et de la montée de la métaphysique de la subjectivité. On comprend mieux dès lors qu'il puisse regarder la pensée de Nietzsche comme celle par laquelle les temps modernes « parviennent à leur physionomie propre »[42], l'achèvement de la métaphysique installant l'étant dans la déréliction ontologique qui résulte de l'oubli et, plus encore, de l'abandon de l'Être.

*

Ce n'est pas ici le lieu de discuter de la justesse ou de la pertinence de la critique faite par Heidegger de la pensée de Nietzsche. Il faut en revanche en souligner le caractère très original. Tant de son vivant qu'après sa mort, Nietzsche a toujours eu de nombreux adversaires. Ceux-ci lui ont en général reproché son irrationalisme, son hostilité au christianisme, son « biologisme » supposé, ou bien se sont inquiétés des conséquences qui pourraient résulter d'une « application » de sa doctrine. On ne trouve rien de tel chez Heidegger, qui lui oppose de tout autres arguments. Heidegger reconnaît à Nietzsche l'immense mérite d'avoir, le premier, abordé de manière frontale la question du nihilisme et d'avoir réalisé qu'à travers elle, c'est toute la problématique de l'histoire occidentale qui se trouve posée. Mais il pense, en quelque sorte, que Nietzsche n'a pas été à la hauteur de cette problématique qu'il a lui-même identifiée. Ce n'est pas le projet de Nietzsche que Heidegger met en question. Tout au contraire, il lui reproche plutôt de n'être pas allé assez au cœur des choses, d'être resté lui-même prisonnier d'une métaphysique qu'il a cru à tort avoir dépassée.

Mais il y a aussi un aspect conjonctural qu'il faut évoquer. Ce n'est certainement pas un hasard si c'est en 1936, sous le IIIe Reich, que Heidegger s'est lancé dans ce travail d'intense confrontation avec la pensée de Nietzsche. A travers la lecture de Nietzsche, Heidegger a reconnu le nihilisme comme le phénomène le plus pressant de notre temps. Mais en même temps, il a aussi reconnu le national-socialisme comme la forme moderne du nihilisme qu'il avait sous les yeux. A l'époque d'*Être et temps*, Heidegger s'était seulement soucié de faire apparaître, dans une perspective systématique et elle-même anhistorique, le caractère fondamentalement temporel et historial du « *Dasein* » humain. C'est seulement à partir du national-socialisme, et au travers de la lecture de Nietzsche à laquelle il fut conduit, qu'il en est venu à s'interroger sur l'histoire réelle, et non plus seulement sur l'histoire comme catégorie abstraite. « A quel point en vérité le national-socialisme était l'expression même du nihilisme, écrit Silvio Vietta, [Heidegger] ne le découvrit qu'à la lumière de l'évolution historique réelle et à travers l'étude de ce

penseur qui, le premier, avait analysé à fond les manifestations historiques du nihilisme moderne, à savoir Nietzsche »[42].

Disons-le nettement : Heidegger, à qui l'on a fort injustement reproché son « silence » sur l'expérience du IIIe Reich qui fut la sienne, développe à travers sa critique de Nietzsche une critique absolument fondamentale du nazisme (très probablement l'une des plus fondamentales qui aient jamais été émises). Cette critique comporte deux aspects qui se renvoient l'un à l'autre comme dans un jeu de miroirs : d'un côté, une critique de la lecture abusive que fait alors le nazisme de l'œuvre de Nietzsche (en particulier à partir des thèmes de la Volonté de puissance et du Surhomme) ; de l'autre, une critique de ce qui, dans l'œuvre de Nietzsche, était susceptible de donner prise à ce détournement abusif qu'il s'attache à dénoncer. Heidegger, en d'autres termes, s'efforce de montrer, d'abord que Nietzsche ne dit pas ce qu'on a voulu lui faire dire, ensuite comment il a été *possible*, à partir de ce qu'il a dit, de lui faire dire autre chose que ce qu'il a dit. Et ce faisant, il montre du même coup ce qu'il y avait de prophétique dans la vision de Nietzsche.

Dans le texte du cours sur Nietzsche, on lit par exemple les phrases suivantes : « La Volonté de puissance est en tant que l'essence même de la puissance l'unique valeur fondamentale selon laquelle apprécier tout ce qui doit avoir de la valeur ou ce qui ne saurait en revendiquer aucune [...] Quant à ce pourquoi l'on combat, conçu et désiré en tant que but intrinsèque, voilà qui est d'un intérêt secondaire. Les buts et les mots d'ordre quels qu'ils soient ne sont jamais autre chose que des moyens de combat. Ce pourquoi l'on combat est décidé à l'avance : c'est la puissance même, qui n'a besoin d'aucun but. Elle est sans but autant que la totalité de l'étant est sans valeur. Cette absence de but relève de l'essence métaphysique de la puissance »[43]. Ces mots s'appliquent tout particulièrement au national-socialisme, interprété ici clairement, non comme système doté d'une véritable idéologie, mais comme mouvement incessant ne recherchant que toujours plus de puissance et de domination, et pour lequel — comme dans le libéralisme d'inspiration « darwinienne » — le succès, la victoire, constituent un critère de vérité.

C'est à juste titre que Silvio Vietta écrit : « Cette analyse de la puissance, menée par Heidegger en 1940, est remarquable notamment en ce qu'elle témoigne d'une dose de courage personnel qui est bien loin d'être négligeable. Elle expose bel et bien, en un texte politiquement clair, que toute la façade idéologique du national-socialisme n'est que l'expression de la pure puissance, “sans-but” en elle-même, *et rien d'autre* [...] Heidegger voit et dit ouvertement, en 1940, que la pensée de la domination et de la puissance en tant que “combat” (*Kampf*) — et ici l'association avec *Mein Kampf* aura difficilement échappé à l'auditeur — n'est [...] en son cœur rien d'autre que ce nihilisme qui ne peut se saisir de la catégorie de la vérité qu'à titre d'instrument au service de la puissance et du combat »[44].

C'est donc bien grâce à sa lecture de Nietzsche que Heidegger a pu jeter les bases d'une critique fondamentale de la pensée de la puissance pure, de la pensée de la domination et de l'arraisonnement total, dont le national-socialisme lui apparaît comme un représentant typique, mais dont il voit bien qu'au-delà du IIIe Reich lui-même, elle caractérise toute la modernité en tant que celle-ci a provoqué l'avènement d'une humanité conforme à l'essence

fondamentale de la technique moderne et à sa vérité métaphysique, c'est-à-dire d'une humanité pour qui rien n'est *jamais assez* dans quelque domaine que ce soit. Il ne fait pas de doute qu'aux yeux de Heidegger, la pulsion totalitaire fondée sur le déchaînement de la volonté de puissance, telle qu'on la trouve incarnée dans le national-socialisme, relève d'une métaphysique de la subjectivité, d'une métaphysique de l'arraisonnement, qui est bien loin d'avoir disparu avec le IIIe Reich, mais qui est au contraire vouée à perdurer aussi longtemps que perdurera le nihilisme résultant de l'oubli de l'Être. C'est en ce sens que le cours sur Nietzsche représente une transition entre la critique du national-socialisme et la critique de la technique, dont la première ne saurait être qu'un moment.

Alain de BENOIST

Conférence prononcée le 26 novembre 2000 à Rome, à l'occasion du colloque international « Nietzsche oltre l'Occidente » organisé par l'association culturelle Route 66.

1. Les cours sur Nietzsche, professés en 1936-37, puis entre 1939 et 1941, ont été réunis dans *Nietzsche*, 2 vol., Gallimard, 1951. Il faut y ajouter l'essai sur « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », qui a servi de base à plusieurs conférences faites en cercle restreint en 1943, et a été recueilli dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962, pp. 253-322. Cf. aussi « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », in *Essais et conférences*, Gallimard, 1958 et 1980, pp. 116-147 (texte d'une conférence faite en 1953, traitée de façon plus développée dans le volume *Was heißt denken?*, Tübingen 1954, pp. 19-47 et 61-78).

2. Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, vol. 2, *Philosophie moderne*, Minuit, 1973, p. 195.

3. Martin Heidegger, *Nietzsche*, op. cit. vol. 1, p. 353.

4. Jean Beaufret, op. cit., pp. 184-185

5. Ibid., p. 196.

6. Martin Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., vol. 2, p. 20.

7. Ibid., p. 23.

8. Ibid., p. 136.

9. Op. cit., p. 189.

10. Alfred Bäumler, *Nietzsche. Der Philosoph und Politiker*, Reclam, Leipzig 1931.

11. Friedrich Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, XII, 2e partie, § 77.

12. Martin Heidegger, *Essais et conférences*, op. cit., p. 137.

13. Ibid., p. 139.

14. Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, § 702.

15. Martin Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., vol. 1, p. 409.

16. Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, § 693.

17. *Nietzsche*, op. cit., vol. 1, p. 42.

18. Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, 3, 1.

19. Nietzsche, op. cit., vol. 2, p. 215.

20. Ibid., p. 102.

21. Jean Beaufret, op. cit., p. 214.

22. *Nietzsche*, op. cit., vol. 2, p. 228.

23. Ibid., p. 209.

24. Martin Heidegger, *Essais et conférences*, op. cit., p. 144.

25. *Nietzsche*, op. cit., vol. 2, p. 80.

26. Ibid., p. 89.

27. Martin Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., vol. 1, p. 381.

28. Ibid., p. 381.

29. Ibid., vol. 2, p. 219.

30. Ibid., p. 239.

31. Ibid., p. 160.

32. Ibid., p. 84.

33. Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., pp. 214-215.

34. *Nietzsche*, op. cit., vol. 2, p. 91.

35. *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 317, trad. modifiée.

36. *Nietzsche*, op. cit., vol. 2, p. 76.

37. Ibid., p. 160.

38. Ibid., vol. 1,p. 363.

39. Ibid., pp. 363-364.

40. Jean Beaufret, op. cit., p. 199.

41. *Nietzsche*, op. cit., vol. 2, p. 11.

42. Silvio Vietta, *Heidegger, critique du national-socialisme et de la technique*, Pardès, Puiseaux 1993, p. 102.

43. Martin Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., vol. 2, p. 102.

44. Op. cit., pp. 115-116.